

Името

в паметта на езика

СБОРНИК В ПАМЕТ НА
ПРОФЕСОР БОРИС СИМЕОНОВ

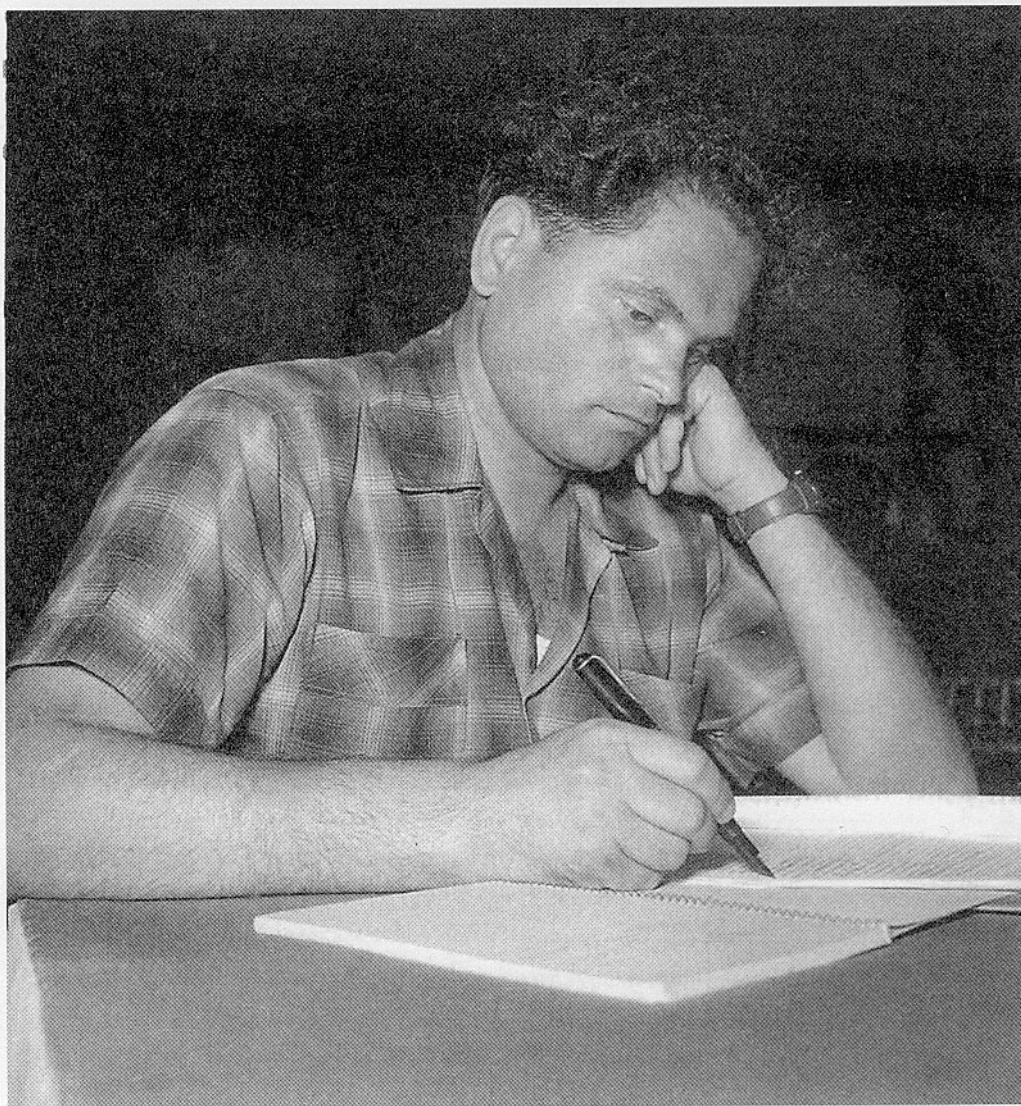
Името *в паметта на езика*

**СБОРНИК В ПАМЕТ НА
ПРОФЕСОР БОРИС СИМЕОНОВ**

ИЗДАТЕЛСТВО
ФИГУРА
София, 2008

© 2008 Петя Асенова, съставител
© 2008 Скарлет Панчева, художествено оформление
© 2008 Издателство „Фигура“
ISBN 978-954-9985-24-5

СЪДЪРЖАНИЕ



Проф. Борис Симеонов (1925–1996)

СЪДЪРЖАНИЕ

ПРОФ. БОРИС СИМЕОНОВ – УЧЕНИЯТ И УЧИТЕЛЯТ

<i>Петя Асенова</i> . Проф. Борис Симеонов – ученият и учителят	11
<i>Елена Иванова</i> . Проф. Борис Симеонов в Шуменския университет	18
<i>Илияна Кръпова</i> . Спомен за проф. Боби Симеонов	22

ОНОМАСТИКА

<i>Катя Исса</i> . Стереотипна онтология на именуването	27
<i>Надежда Костадинова</i> . Географската лексика в ономастичната литература	35
<i>Христина Станева</i> . Стилистичен поглед върху топонимите	46
<i>Иван К. Добрев</i> . Произход на името българи	51
<i>Noëlle Hanegreefs</i> . Quelques toponymes latins en Mésie supérieure et inférieure	65
<i>Лиляна Димитрова-Тодорова</i> . Към етимологията на селищното име <i>Дра̀лфа</i>	71
<i>Венче Попова</i> . Наставката <i>-ие</i> при топографски названия в българския книжовен език	75
<i>Димитрина Михайлова</i> . Относно номинацията при група хидроними със суфикс <i>-ица</i>	80
<i>Михаил Виденов</i> . Случайности при появата на топонимите и при тяхната етимология	82
<i>Румен Сребранов</i> . Разпространение и структурно-семантични особености на географския термин <i>припор</i> в славянската топонимия	90
<i>Мони Алмалех</i> . Кога човекът става <i>Адам</i> ?	95
<i>Людвиг Селимски</i> . За десет фамилни имена от турски произход	118
<i>Мария Ангелова-Атанасова</i> . Български фамилни имена от сложни основи тип <i>Боримечка</i>	126

ОБЩО ЕЗИКОЗНАНИЕ И ИНТРАЛИНГВИСТИКА

Живко Бояджиев . Проблемът за фонетичните закони и позицията на представителите на френската социологическа лингвистична школа	135
<i>Мария Данчева</i> . Граматичните глаголни категории <i>вид</i> и <i>време</i> и тяхната изява в съвременния английски език	140

<i>Иван Куцаров. Системното описание на морфологията на съвременния български език и приносите на Никола Костов</i>	168
<i>Илияна Кръпова. Общи черти в синтактичния строеж на така наречената лява периферия на изречението в балканските езици</i>	181
<i>Лъчезар Янков. Семантика и структура на сложния регресивен силогизъм</i>	199
<i>Пеньо Ст. Пенев. Навлизането на италианските думи в българските диалекти</i>	206
<i>Диана Иванова. За езиковите контакти на Балканите</i>	210
<i>Надка Николова. За автора, авторитета и авторитарността</i>	221
<i>Георги Ризов. Групата етноси банту и бантуистиката</i>	226
<i>Иван Касабов. За принципите на лингвистичния анализ</i>	237

Мони Алмалех

Нов български университет, София

КОГА ЧОВЕКЪТ СТАВА АДАМ?

1. Проблемът

В преводите на Битие, 1–3 на различни индоевропейски езици се наблюдава смущаващо различие в това кога за първи път се включва в текста собственото име *Адам*. Оказва се, че мястото, където се появява за първи път собственото име *Адам*, е проблем, имащ отношение към доктрината, следвана от преводача, а тя е пряко свързана и с декодирането на ивритския текст. Това е така, защото собственото име на Първосътворения човек е *Адам* אָדָם [адъм] и се пише по напълно идентичен начин с думата *човек* אָדָם [адъм]. Ивритската азбука не различава главни и малки букви и всъщност преводачите поемат голяма отговорност върху себе си, фиксирайки в текста кога *човекът* се превръща в *Адам*. Пита се: Кога съществителното нарицателно име *човек* אָדָם [адъм] се превръща в съществително собствено име *Адам*/ *Adam* אָדָם [адъм]? Търсейки отговор на този въпрос, добре е да си дадем сметка, че различните преводи (мястото, където се явява собственото име) са декодиране, тълкуване и коментар на фактите от ивритския оригинал.

На пръв поглед нашият въпрос не е особено съществен. Обаче в контекста на разбирането, че съществителните нарицателни са имена на неусвоенни, чужди неща, а съществителните собствени – на близки, културизирани, усвоени неща, той добива по-голяма значимост. Следната мисъл на Лотман може да се отнесе и към собствените, и към нарицателните съществителни: „Отделянето на думата от предмета – това е чертата, която бележи пропастта между човека и останалия животински свят, и у детето – пазача на тази гранична пропаст, може би по-ярко, отколкото при възрастните, си личат онези черти на съзнанието, чийто неофит е то“ (Лотман 1998, 42). Лотман обаче се занимава и с разликата между собствените и нарицателните имена: „Може би най-ярката проява на човешката природа е използването на собствени имена и свързаното с това определяне на индивидуалността, на само-

битността на отделната личност като основа на нейната ценност за „другия“ и „другите“. „Аз“ и „другият“ са двете страни на акта на самоосъзнаването и са невъзможни поотделно... Възможността да направиш зло е първата крачка към възможността съзнателно да не го правиш... Съзнателното поведение е невъзможно без избор, т.е. без момент на индивидуалност, и следователно предполага съществуването на пространство, запълнено със собствени имена... Езикът на животните, доколкото знаем, без намесата на човека не разполага със собствени имена. А именно те създават онова напрежение между индивидуалното и общото, което е в основата на човешкото съзнание“ (Лотман 1998, 40–41).

Що се отнася до „напрежението между индивидуалното и общото, което е в основата на човешкото съзнание“, Лотман го дефинира така: „Един от изходните семантични човешки механизми започва от възможността да бъдеш „само себе си“ (собствено име) и същевременно да си „представител“ на групата, един от многото (нарицателно име), от възможността да изпълняваш ролята на друг, да заместваш някого или нещо, да бъдеш не това, което си“ (Лотман 1998, 43); „Ако под „индивидуално“ разбираме способността да увеличаваме броя на разликите, да намираме различното в едно и също нещо, то, разбира се, това е едно от основните завоевания на културния прогрес. Трябва обаче да отбележим, че способността да виждаме в единичното различията, а в различията – едното, е единен прогрес на съзнанието, представен чрез тези две, неотделими една от друга, страни“ (Лотман 1998, 167).

Трудно ми е да се съглася с мнението на Юрий Лотман, че „Аз“ като местоимение е структурно много по-просто от „Аз“ като собствено име. Последното не е твърдо очертан езиков знак“ (Лотман 1998, 168).

Топоров отбелязва една друга страна на имената в космологичните текстове (а Битие, 1–3 е именно такъв, космологичен монотеистичен текст) – името се поставя преди това, за което то е име: „И „Стих о Голубиной Книге“, и *brahmodya* [Топоров отбелязва „Стих о Голубиной Книге“ и *brahmodya* като съчинения „космологически по своята проблематика“ – бел. авт., М. А.] са текстове за „началата“, за сакралния състав на света, за порядъка/реда на възникване и ставане/случване на света. Естествено те претендират за пълнота на картината, от която всеки елемент подлежи на *обозначение* – *именуване*, както и в гатанката, където отгатването едновременно обозначава и извлечените от небитието вещи, и наричането им с име като знак за същото. Митопоетическият номинализъм поставя името преди това, за което то е име“ (Топоров 1993, 204).

Лосев разсъждава през 1929 г. за отношението между вещта и името. Макар че неговите мисли са неприложими към анализа на това, как едно нарицателно име става собствено, те ще бъдат накратко резюмирани. Според

Лосев имената на неодушевените вещи не са и не могат да бъдат обект на правилно мислене. Основното, върху което той разсъждава, са имената на одушевените вещи. „И така, щом аз съм разбрал нещо, то самата вещь трябва да бъде не просто вещь, но разбираема вещь, т.е. в нея трябва да има един или друг реален аналог на моето разбиране, тя трябва осмислено да ми съчувства. Когато се има предвид неодушевен предмет, то неговото съчувствие към моето разбиране ще бъде това, което ще се окаже реално осъществимият аналог на моето разбиране. Например залязващото слънце ми се струва уморено и блажено-молитвено. Съчувствието на моето разбиране в този предмет ще бъде това, че той не само в моето въображение или фантазия, но и реално ще бъде такъв, какъвто аз го възприемам. Но името, както бих казал аз, е оръдие на общуване главно с одушевените предмети и личностите... Името предполага, че аз искам да общувам с предмета, който аз разбирам; името също необходимо предполага, че предметът чува това име, отговаря на моя зов, съчувства му, съответства му и му отговаря. Без това взаиморазбиране между именуващото и именуваното не може да се реализира никакво именуване. Самият смисъл на именуването се състои в това, че именуващият съзнателно реагира на това именуване. Иначе името престава да бъде име“ (Лосев 1929, 19–20).

Твърдението, че „съчувствието на моето разбиране“ в залязващото слънце „ще бъде това, че то не само в моето въображение или фантазия, но и реално ще бъде“ уморено и блажено-молитвено, т.е. „такова, каквото индивидът го възприема“, не съответства на пенливите критики на Лосев към различни интелектуални школи: „Вещта може и трябва да разбира преди всичко *самата себе си*“ (Лосев 1929, 24); „Позитивизмът е механизъм, зад който винаги се крият агностицизмът, от една страна, а от друга – субективизмът. Те разбират името като субективно издаваем звук, а вещьта – като вещь, в която името не е момент в самата вещь. Получава се дуализъм, типичен за всяка абстрактна метафизика: вещите, сами по себе си, са без всякакво име, а имената (нашите субективни звукове) – са сами по себе си. Такъв дуализъм е удушаване на всякаква социална действителност, тъй като всяка социална действителност предполага, че между вещите, между всички видове субекти и обекти, *винаги има живо и разумно общуване*. Откъсването на имената от вещите е печален продукт на ужасяващата тъма и духовна пустота, с която се отличава буржоазна Европа, създала една от най-абстрактните и бездушни типове култури въобще“ (Лосев 1929, 2).

У Лосев има ред интересни разсъждения като например твърдението, че „природата на името е магична“, а „магията се състои в изменението на битието със силата на една дума, преобразяването и самосъздаването на вещите от невеществената енергия на имената“. Последното е приложимо към лингвистичната хипотеза за Сътворението на света, известна от философ-

ската кабала, а след това канонизирана от ап. Йоан (Йоан, 1: 1–5), макар че начинът на изложение у Лосев е по-скоро в стила на окултизма. Лосев засяга по точен начин „Кратилвата“, Платоновата тематика, както и това, което днес наричаме „теория за лингвистичната относителност на Сапир-Уорф“; изказва ред интересни мисли за знаковата същност на думата, образа и пр. Така или иначе Лосев си остава в 1929 г., в Съветска Русия, но най-важното – в лоното на имената на одушевените същества.

В контекста на „разни мисли за разни имена“ първата употреба на собственото име *Адам*, изписвано омографно и произнасяно омофонно в иврит спрямо нарицателното *мъж, човек*, добива друг смисъл. Разните мисли за разните имена обаче не съдействат решително да се отговори на въпроса: Каква е причината ивритското съществително нарицателно име *човек* אָדָם [адам] да стане *Адам* אָדָם [адам]?

Фактът, че първата употреба на собственото име *Адам* в различните преводи е на различни места, също добива друг смисъл.

2. Къде въвеждат собственото име *Адам* различните преводи?

Битие, 2: 16 – *Септуагинта*, UKR

Битие, 2: 19 – *Вулгата*, KJV, RWB, BKR, DRB и др.

Битие, 2: 25 – *Библия* 1991

Битие, 3: 8 – *Преводът на М. Лутер*

Битие, 3: 21 – *Библия* 1995; *Библия* 2001; *Библия* 2002; „*Estir*“

В *Септуагинта* – *Битие*, 2: 16:

LXT Genesis 2: 16: καὶ ἐνετείλατο κύριος ὁ θεὸς τῷ Ἀδὰμ λέγων ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φάγη

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ הָעֵדֶן

אָכַל תֹּאכַל:

„*Estir*“ – *Битие*, 2: 16: И Господ Бог заповяда на **човека**, казвайки: От всяко дърво в градината свободно да ядеш.

Украинският съвременен превод е ала-Септуагинта – *Битие*, 2: 16.

UKR Genesis 2: 16: у наказав Господь Бог Адамовъ, кажучи: уз кожного дерева в Раю ти можеш їсти.

Във *Вулгата* – *Битие*, 2: 19:

VUL Genesis 2: 19: formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terrae et universis volatilibus caeli adduxit ea ad **Adam** ut videret quid vocaret ea omne enim quod vocavit **Adam** animae viventis ipsum est nomen eius.

Първият качествен английски превод, *Версията на крал Джордж*, следва *Вулгата – Битие*, 2: 19:

KJV Genesis 2: 19: And out of the ground the LORD God formed every beast of the field, and every fowl of the air; and brought *them* unto **Adam** to see what he would call them: and whatsoever **Adam** called every living creature, that *was* the name thereof.

Така правят някои от английските преводи, но не всички. В най-стария чешки превод от 1613 г. – *BKR* – е взето решение *Адам* да се яви тук. Твърде любопитно е, че съвременният чешки превод от 1985 г., *CEP*, изхвърля от това място собственото име *Адам* и го заменя с нарицателното *човек k člověku*:

RWB Genesis 2: 19: And out of the ground the LORD God formed every beast of the field, and every fowl of the air; and brought *them* to **Adam** to see what he would call them: and whatever **Adam** called every living creature, that *was* its name.

BKR Genesis 2:19: Nebo když byl učinil Hospodin Bůh z země všelikou zvěř polní, i všecko ptactvo nebeské, přivedl je **k Adamovi**, aby pohleděl na ně, jaké by jméno kterému dáti měl; a jak by koli nazval **Adam** kterou duši živou, tak aby jmenována byla.

CEP Genesis 2: 19: Když vytvořil Hospodin Bůh ze země všechnu polní zvěř a všechno nebeské ptactvo, přivedl je **k člověku**, aby viděl, jak je nazve. Každý živý tvor se měl jmenovat podle toho, jak jej nazve.

„*Estir*“ *Битие*, 2: 19: И Господ Бог създаде от земята всички полски зверове и всички въздушни птици; и ги приведе при **човека**, за да види как ще ги наименува; и с каквото име назовеше **човекът** всяко одушевено същество, това име му остана.

Френската DRB също използва в тази ситуация за първи път *Адам*, макар че *стихът е 20*:

DRB Genesis, 2: 20: Et l'homme donna des noms à tout le bétail, et aux oiseaux des cieux, et à toutes les bêtes des champs. Mais pour **Adam**, il ne trouva pas d'aide qui lui correspondît.

След като употребяват за първи път собственото име *Адам*, *Вулгата*, *Септуагинта* и *Версията на крал Джордж* продължават да използват собственото име *Адам* в следващите стихове и това става традиция във всички други издания и преводи:

LXT Genesis 2: 19: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν **Ἀδὰμ** ἰδεῖν τί καλέσει αὐτά καὶ πᾶν ὃ ἐὰν ἐκάλεσεν αὐτὸ **Ἀδὰμ** ψυχὴν ζῶσαν τοῦτο ὄνομα αὐτοῦ

LXT Genesis 2: 20: καὶ ἐκάλεσεν **Адам** ὀνόματα πᾶσιν τοῖς κτήνεσιν καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ τῷ δὲ **Адам** οὐχ εὑρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ

KJV Genesis 2: 20: And **Adam** gave names to all cattle, and to the fowl of the air, and to every beast of the field; but for **Adam** there was not found an help meet for him.

3. Логика и коментар за появата на собственото име *Адам*

Битие, 2: 16 – „доктрина на забраната“

Въвеждането на собственото име *Адам* може да се приема като коментар на текста. Септуагинта и съвременният украински превод въвеждат собственото име в Битие, 2: 16. Това е най-ранната поява в текста на собственото име и тя се случва в момента на даване на забраната да се яде от дървото за познаване на доброто и злото. Първата жена още не е сътворена. По същество това е доктринален коментар-превод на тема Божиата заповед, поставящ ударение върху важността на Божиите заповеди като забрани.

Битие, 2: 19 – „ала-Бог-отец“

В Битие, 2: 19 (Вулгата, KJV, BKR, DRB) също се вижда известна логика – собственото име се явява за първи път, когато *човекът-Адам* дава имена на „всички полски зверове и всички въздушни птици“. Появата на собственото име *Адам* в този стих съответства на теорията на Лосев, защото се именуват одушевените същества – „всички полски животни и всички небесни птици“. Любопитното е, че в стих 20 се посочва, че въпреки процедурата на даване на имена на „всички добитъци, небесни птици и на всички полски зверове“ човекът не си намерил помощник, нему подобен. Стих 20 е указание, че даването на име имплицитно и вероятно съдържа процедура по „намиране на помощник, подобен на човека“.

Този превод е хипотеза, която условно може да бъде наречена „ала-Бог-отец“, защото първият човек е творец, способен да дава имена на живите същества. Тази негова способност се дължи на подобие му на Бога, защото в Битие, 1: 27 е сътворен „по образ и подобие Богу“. Този превод може да бъде наречен и „търсене на помощник, подобен на човека“.

Битие, 2: 25 – „райското единство на мъжа и жената“

Руската синодална Библия и българската православна Библия (Библия 1991) въвеждат за първи път собственото име *Адам* в Битие, 2: 25:

RST Genesis 2: 25: И были оба наги, **Адам** и жена его, и не стыдились.

Библия 1991: И бяха двамата голи, **Адам** и жена му, и не се срамуваха.

Според този превод-тълкуване *човекът* става *Адам* след като е сътворена *жената*-אִשָּׁה [ишà], а *човекът*-אָדָם [иш] и *жената*-אִשָּׁה [ишà] са едно цяло, „една плът“.

За *човека*-אָדָם [адàм] не се твърди, че „ще оставя баща си и майка си, за да се прилепи към жена си“. Това се твърди за *човека*-אָדָם [иш].

Православните (руски и български) преводи представят доктрина, въвеждаща собственото име *Адам* веднага след Битие, 2: 21–23, където се сътворява жената – אִשָּׁה [ишà], и за първи път се явява в ивритския текст „нова“ дума за *човек* – אָדָם [иш] в Битие, 2: 23–24.

В Библия 1991 и в руския превод от момента на своето сътворяване („по образ и подобие Богу“ в Битие, 1: 27 или „от пръст и земя“ в Битие, 2: 7) *човекът*-אָדָם [адàм], както и *човекът*-אָדָם [иш] е превеждан до преди Битие, 2: 25 с думата *човек*. В Битие, 2: 25 се явява собственото име *Адам*. В цялата следваща, трета глава българският и руският синодален превод използват собственото име *Адам*, докато българската протестантска Библия 1995 включва в употреба за първи път собственото име *Адам* чак в Битие, 3: 21, а дотогава използва *човек*.

Библия 1991 използва за описание на Сътворението думите *мъж* и *жена* само в Битие, 1: 27. Тук ивритските думи, стоящи срещу *мъж* и *жена*, не са нито אָדָם [адàм], нито אָדָם [иш], нито אִשָּׁה [ишà], а са думите זָכָר [захàр] (1. мъж; 2. мъжки пол; 3. грам. мъжки род) и נִשְׂאָה [некевà] (1. жена; 2. женски пол; женска (сред животните); 3. грам. женски род).

Навсякъде другаде до Битие, 2: 25 преводът в Библия 1991 използва *човек*, а след Битие, 2: 25 до края на Битие, 3 двата православни превода (руският и българският) – *Адам*.

Така се оформят българските опозиции според православния превод: мъж–жена (Библия 1991) / мъжки и женски пол (Библия 1995) – Битие, 1: 27;

човек–жената още не е сътворена – до Битие, 2: 21 включително;

човек–жена – в Битие, 2: 22–24 (Библия 1991);

Адам–жена – от Битие, 2: 25 до Битие, 3: 20 (Библия 1991);

Адам–Ева – след Битие, 3: 20 (Библия 1995);

Адам и жена му – еднократно в Битие, 3: 21 (Библия 1991; Библия 1995).

Битие, 3: 8 – „доктрина на единение в първородния грях“

Единственият превод, в който за първи път се въвежда собственото име *Адам* в Битие, 3: 8, е преводът на Мартин Лутер.

LUO Genesis 3: 8: Und sie hörten die Stimme Gottes des HERRN, der im Garten ging, da der Tag kühl geworden war. Und **Adam** versteckte sich mit seinem Weibe vor dem Angesicht Gottes des HERRN unter die Bäume im Garten.

„*Estir*“: И при вечерния вstreц чува гласа на Господа Бога, като ходеше из градината; и **човекът** и жена му се скриха от лицето на Господа Бога между градинските дървета.

Лутер решава извеждането на собственото име *Адам* да стане в стиха, в който първата жена и първият мъж чувстват срам след нарушаването на Божията заповед. Съгласно мнението на Лотман това е вид културизиране, което тук трябва да се третира като „Първородният грях е общият ни проблем на нас, техните потомци, и на *Адам* и *Ева*“. Това може да бъде наречено „Единение в първородния грях“, но всеки по-подходящ начин на назоваване би бил приемлив.

Битие, 3: 21 – „равенството между мъжа и жената в първородния грях“ или „доктрина на греха“

За Битие, 3: 21 положението изглежда най-добре мотивирано – поради появата на собственото име *Ева* на първата жена.

Битие, 3: 20: И **човекът** наименува жена си **Ева**, защото тя беше майка на всички живи; 3: 21: И Господ Бог направи кожени дрехи на **Адама** и на **жена** му и ги облече.

Според този превод-тълкуване *човекът* става *Адам* след консумиране на първородния грях – нарушаването на заповедта на Господ. Това може да бъде наречено „доктрина на греха“ или „доктрина на равенството между мъжа и жената в първородния грях“.

Това, условно казано, е „феминистичен“ коментар, защото в терминологията на Лотман първият човек единствено и възможно се културизира и ни става близък, когато се културизира и ни става близка първата жена.

За Битие, 3: 21 обаче може да има още две хипотези:

Хипотеза № 1

Причината да се посочва като собствено име едно съществително нарицателно, употребено дотогава (глави 1, 2 и 3) 22 пъти, е, че в предишния стих (Битие, 3: 20) *човекът* дава собствено име на жена си – *Ева* אֵוָה [xàva]. Собствените имена *Адам* и *Ева* са след консумирането на първородния грях. Дотогава *Ева* е наричана *жена* אִשָּׁה [ишà].

Хипотеза № 2

Битие, 3: 21 е добро място за превръщането на първосътворената същина *човек-אָדָם* в собствено име *Адам*, защото в същия стих – Битие, 3: 21 – Господ облича *Адам* и *Ева* в кожи. Това „обличане в кожи“/„в кожени дрехи“ бележи отделянето на *Адам* и *Ева* от прекия контакт с Бог. В еврейската традиция този момент е вплетен в правописа на омофоните *кожа* אוֹר [or] и *светлина* אֵוָה [or]. В юдейската монотеистична митология тази история е обект на множество коментари поради омофонността на *кожа* אוֹר [or]

и светлина אֵל [or]. „Адам и Ева били облечени в дрехи от светлина, бидейки свързани със своята високо духовна същност. В резултат от техния грях те изпаднали в по-ниска физическа форма и били облечени с кожа“ (Мат, 19831 с. 234). С други думи казано, до този момент Адам и Ева не са разделени от никаква преграда в контакта си с Бога-отец и те контактуват пряко с Него, чрез светлината אֵל [or] на своята високодуховна същност. Затова те могат да бъдат назовани със съществителни нарицателни мъж, човек, жена. А обличането им в кожа אֵל [or] слага преграда на този пряк контакт.

Собственото име Адам влиза в употреба след прекъсването на прекия, светлинен контакт между Бог и човека. Така човекът се превръща в нещо отделено, в някакъв смисъл чуждо на Бога, т.е. в Адам. Същото е и за жената, която, също изгонена от присъствието на Бога, става Ева. Тук позицията на преводача е откъм страната на обикновения човек, а не от позицията на Бога разказвач. Статусът им на пряко контактуващи с Бог чрез светлината същини ни е чужд и непознат, затова в българския протестантски превод именно дотук, до Битие, 3: 21, се използват съществителните нарицателни мъж, човек, жена. В Битие, 3: 21 човекът и жената са изгонени от присъствието на Бога, но вече стоят по-близо до нас, земните, обикновените хора – затова Ева и Адам.

В този смисъл тук е налице тезата на Лотман, че собственото име е знакът за нещо познато, а нарицателното име – за нещо чуждо, макар че Лотман прави доста уговорки на тази теза.

Винаги ще представлява интерес как различните преводи и редакции превеждат една лексема. В двете най-нови осъвременени български версии (Библия 2001 на протестантския превод и Библия 2002 на Обединените библейски дружества) въпросът с първото въвеждане на собственото име Адам е решен така:

Библия 2001 запазва традицията от Библия 1995 – Битие, 3: 21;

Библия 2002 също се придържа към Битие, 3: 21.

4. Положението в иврит и в преводите

За народите, говорещи индоевропейски езици, нещата с превръщането на човека в Адам изглеждат в някакъв смисъл по-лесни. Това е така, защото вземането на решение кога да се яви собственото име на Първосътворения човек като че ли е наистина въпрос на доктрина. Това твърдение изглежда парадоксално, но като се вгледаме в ивритския текст, се питаме: Какво да правят евреите, когато в тяхната правописна норма и Адам, и човек се пишат по един и същи начин – אָדָם [адъм]; как да разберат кога става дума за човек и кога – за Адам?

Има един прост метод, чрез който със сигурност може да установим коя дума е собствено име и коя – съществително нарицателно. Той се състои в това да отчитаме дали има определителен член към думата אָדָם [адъм]. В момента, когато думата אָדָם [адъм] се появи без определителен член, там е мястото, където е възможно да иде реч за собственото име *Адам*, защото собствените имена не се членуват и на иврит.

Проверката на всички употреби на думата на אָדָם [адъм] е върху масоретския ивритски текст от две издания на еврейската Библия – шутгартското, считано за канон (WTT – Biblia Hebraica Stuttgartensia BHS (Hebrew Bible, Masoretic Text or Hebrew Old Testament), edited by K. Elliger and W. Rudolph of the Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Fourth Corrected Edition, Copyright © 1966, 1977, 1983, 1990 by the Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), Stuttgart.), и ерусалимското издание на Керен Ахава Мешихит от 1993 г. (Библия 1993), съдържащо и Новия завет на иврит.

Членуването

Таблица по хронология (без да се изпуска нито една употреба) в Битие, 1–3 на думата אָדָם [адъм]

Поява на думата אָדָם [адъм] с/без определителен член в ивритския текст	Глава и стих от Битие
1. אָדָם [адъм]	1. Битие, 1: 26
2. הָאָדָם [(x)a-адъм]	2. Битие, 1: 27
3. הָאָדָם [(x)a-адъм]	3. Битие, 2: 7
4. הָאָדָם [(x)a-адъм]	4. Битие, 2: 8
5. הָאָדָם [(x)a-адъм]	5. Битие, 2: 15
6. הָאָדָם [(x)a-адъм]	6. Битие, 2: 15
7. הָאָדָם [(x)a-адъм]	7. Битие, 2: 18
8. הָאָדָם [(x)a-адъм]	8. Битие, 2: 19
9. הָאָדָם [(x)a-адъм]	9. Битие, 2: 20
10. הָאָדָם [(x)a-адъм]	10. Битие, 2: 21
11. הָאָדָם [(x)a-адъм]	11. Битие, 2: 22
12. הָאָדָם [(x)a-адъм] + (מֶלֶךְ-שֵׁשׁ [иш] + <i>жената</i> -הָאִשָּׁה [ишà])	12. Битие, 2: 23
מֶלֶךְ-שֵׁשׁ [иш]	Битие, 2: 24
13. הָאָדָם [(x)a-адъм]	13. Битие, 1: 25
14. הָאָדָם [(x)a-адъм]	14. Битие, 3: 6
אִישׁ [иш]	Битие, 3: 6

15. הָאָדָם [(x)a-adām]	15. Битие, 3: 8
16. הָאָדָם [(x)a-adām]	16. Битие, 3: 8
17. הָאָדָם [(x)a-adām]	17. Битие, 3: 12
מֶלֶךְ-שָׁמַיִם [иш]	Битие, 3: 16
18. וְלֹאֲדָם [у-ле-адām] букв. и на човека	18. Битие, 3: 17
19. הָאָדָם [адām] (тук се явява името Ева за първи път)	19. Битие, 3: 20
20. וְלֹאֲדָם [у-ле-адām] букв. и на човека	20. Битие, 3: 21
21. הָאָדָם [(x)a-adām]	21. Битие, 3: 22
22. הָאָדָם [(x)a-adām]	22. Битие, 3: 24

Резултатът е объркващ:

1. Има само една употреба, където няма определителен член – Битие, 1: 26 (И Бог каза: Да създадем **човека** по Нашия образ, по Наше подобие; и нека владее над морските риби, над небесните птици, над добитъка, над цялата земя и над всяко животно, което пълзи по земята).

2. Сред всички останали употреби, освен две, има определителен член. Следователно по този критерий навсякъде трябва да се разбира *човек*.

3. Двете единствени употреби, в които няма определителен член, са в Битие, 3: 17; 21. В тези два примера е налице предлогът *на* ל и съюзът *и* ו. От една страна, в иврит има правило, че при наличие на предлог определителният член не се пише, но се подразбира. Дали се подразбира, зависи от контекста и това намира отражение в огласовката на предлога – без определеност [ле], с определеност [лъа]. От друга страна, при наличие на предлог може да отчитаме категорията определеност, без тя да е изразена с определителен член.

В своята студия, озаглавена „Корени на доктрината на ап. Павел за двамата адамовци в 1 Коринтяни, 15: 45–49“, Стефан Хултгрэн (Хултгрэн 2003) обръща внимание на метода с определителния член в иврит. Той също проследява масоретския текст и разбира се, открива, че при първото споменаване на думата אָדָם [адām] в Битие, 1: 26 думата е без определителен член, следователно би трябвало да се чете *Адам*...

Според Хултгрэн навсякъде, където има предлог (וְלֹאֲדָם [ле-адām] букв. на човека) масоретите предпочитат да се чете „на Адам“, а не „на човека“. Според Хултгрэн преводачите на Септуагинта са предпочели да преведат единствената нечленувана употреба на думата в Битие, 1: 26 като ἄνθρωπον поради следващия стих, „в който се говори за цялото човечество“ (Битие, 1: 27: И Бог създаде човека по Своя образ; по Божия образ го създаде; мъж и жена ги създаде) (Хултгрэн 2003, 364).

И така, това е разочароващ резултат, защото не оправдава очакванията, че ивритският текст ще даде ясен знак къде е първата употреба на собственото име *Адам*. От друга страна ясен знак има – той е само в стих 26 на Битие, 1, но никой преводач не го следва.

Според Хултгрен първата поява на собственото име *Адам* в Септуагинта в Битие, 2: 16 се случва именно там, защото това е мястото, където Бог се обръща към първосътворения човек, както и навярно защото преводачите са искали *човекът* да стане *Адам* преди сам той да започне да дава имена на одушевените същества (Хултгрен 2003, 364–365).

Според мен 70-те тук, както и на ред други места, са повече тълкуватели, отколкото преводачи: те действат и тук с лекотата, с която въвеждат името на райската градина невярно (вместо оригиналното *градината в Еден* עֵדֶן [ган еден] – *градината в Едем*). Фактът е, че Битие, 1–3 е разказ преди всичко за Сътворението на света, представен с разбираеми за човеска думи. Всички преводачи поставят свое приоритетно тълкуване, акцентирайки върху разбираемостта на латински или гръцки. Често това води, от една страна, до обърквания чрез въвеждането на собственото име в даден стих, но от друга страна – до ясна собствена доктрина.

При това положение има ли въобще някой от преводачите, който да е прав?

Термините за човек, мъж в иврит

Всъщност големият проблем се задълбочава от наличието на две, различни при това, сътворения на първия човек – веднъж в Битие, 1: 26–27 той е по-образ и подобие Богу, а втори път в Битие, 2: 7 – от земя и пръст / прах. Факт, тълкуван от антрополозите като нескопосани редакторски намеси на различни школи.

В иврит има множество названия на *човек, мъж*, което не съответства на фактите в българския език. В юдейската традиция съгласно вътрешната им форма ивритските думи, означаващи *човек/мъж*, отразяват четири духовни равнища:

човек/мъж

עָנֹשׁ [enòш]	отразява нещастното, жалко състояние; тази дума може да се прочете като „безнадежден“ עָנוּשׁ [ануш]	най-ниско състояние
גִּבֹּר [gèвер]	този, който е „надраснал“ מִתְגַּבֵּר [митгабèр] ситуацията на безнадеждност	една степен по-нагоре

אִישׁ [иш]	този, който достига високо равнище, защото <i>א</i> <i>Алеф</i> е предпоставена/предхожда <i>י</i> [йеш] ([йеш] означава <i>има</i>), което е физическият аспект у човека	високо равнище
אָדָם [адъм]	в <i>אָדָם</i> [адъм] <i>א</i> <i>Алеф</i> осъществява пълен контрол над материалната природа на човека, схващана като <i>קָרֶבֶת דָּם</i> [дам]	най-високото равнище на човека

„Авторът Шем Ми-Шмуел твърди, че четирите ивритски думи, означаващи *човек*, отразяват четири духовни равнища. *אָנִישׁ* [енòш] отразява нещастното, жалко състояние, тази дума може да се прочете като „безнадежден“ *אָנִישׁ* [ану́ш]; една степен по-нагоре с *גִּבּוֹר* [гèвер], този който е „надраснал“ *מִתְגַּבֵּר* [митгабèр] ситуацията на безнадеждност; след това следва *אִישׁ* [иш], този който достига високо равнище (защото *א* *Алеф* е предпоставена/предхожда *י* [йеш] ([йеш] означава *има* — бел. авт., М. А.), което е физическият аспект у човека; и най-накрая най-високото равнище на човека – това е *אָדָם* [адъм], този у когото *Алеф* осъществява пълен контрол над материалната природа на човека, схващана като *קָרֶבֶת דָּם* [дам]“ (Глазерсон 1997, 21).

Никой не включва тук обаче терминът *мъж*, *мъжки пол* от Битие, 1: 27 – *זָכָר* [захàр] 1. мъж; 2. мъжки пол; 3. грам. мъжки род.

Парадигма на *זָכָר*

1. помня; 2. спомням си *זָכַר*

памет *זָכָר*

разг. човек с добра памет; човек, който не забравя *זָכָר*

1. грам. мъжки род; 2. самец; 3. заострен край *זָכָר*
(при инструменти и техн. приспособления)

1. мъжественост; *זָכָר*

2. заострен край (при инструменти и техн. приспособления)
мъжки (и грам.) *זָכָר*

Съседният термин в Битие, 1: 27 за *жена* *נִקְבָּה* [некевà] сочи смущаващия факт, че способността на Първосътворения човек да дава имена всъщност се носи от неговата женска част. Това е едно качество, което *Адам* демонстрира в Битие, 2, когато дава имена на живите твари.

Парадигма на נָקַבַּ

1. пробивам; 2. проклинам; נָקַבַּ

3. именувам; 4. специфицирам

отверстие, отвор, дупка; цепнатина י נָקַבַּ

перфоратор י נָקַבַּ

тунел י נָקַבַּ

1. жена; разг. женска; 2. зоол. самка; 3. грам. женски род י נָקַבַּ

1. продупчен; 2. назован; означен; номинален; номиниран י נָקַבַּ

Всички изпускат от внимание факта, че в Битие, 1–3 със собствено име е само първата жена – *Хава/Ева*, а за мъжа, ако има удачно място, където да бъде изведено собственото име *Адам*, това е само в Битие, 1: 26! Проблем за масовото мислене остава фактът, правилно отбелязан от Хултгрэн, че в следващия стих (Битие, 1: 27) думата אָדָם [адъм] е членувана, а и контекстът предопределя сътворяването на човека, на човечеството, а не на *Адам*. Ако забравим за триизмерния човешки аршин и отидем към Сътворението на света, може би нещата изглеждат съвсем нормални. Тогава има само едно собствено име – на Първосътворения човек, маркиран от нечленуваната дума אָדָם [адъм] в Битие, 1: 26! Ако вървим по логиката на тезата на Лотман, разказът на Сътворението отразява гледната точка на Бог, а не на човека. Тогава логиката е, че в момента, когато Бог решава да сътвори *Адам* в Битие, 1: 26, човекът и човечеството са най-близо до Бог. После, в процеса на Сътворението, близкият за Бог *Адам* все повече се отдалечава и все повече се превръща в нещо чуждо за Него. Така всички членувани думи от Битие, 1–3 сочат отделянето на Първозамисъла и превръщането му в Първосътворено, което все повече се отдалечава от същността на Бога, за да се изправи накрая, в Битие, 3, пред преградата на *кожата* между Бога, мъжа и жената и да отмени езика на рая – *светлината* – с невъзможността за пряк контакт между тях...

5. Доктрината на ап. Павел за двамата адамовци в 1 Коринтяни, 15: 45–49

Може би апостол Павел, обучен в Синедриона при Гамалаил, ще ни помогне в тази сложна материя:

1 Коринтяни, 15: 39–58

39 Всяка плът не е еднаква; но друга е плътта на човеците, а друга на животните, друга пък на птиците и друга на рибите. 40 Има и небесни тела, и земни тела, друга е обаче славата на небесните, а друга на земните. 41 Друг е блясъкът на слън-

цето, друг блясъкът на луната и друг блясъкът на звездите; па и звезда от звезда се различава по блясъка. 42 Така е и възкресението на мъртвите. Тялото се сее в тление, възкръсва в нетление; 43 сее се в безчестие, възкръсва в слава; сее се в немощ, възкръсва в сила; 44 сее се одушевено тяло, възкръсва духовно тяло. Ако има одушевено тяло, то има и духовно тяло. 45 Така е и писано: Първият човек Адам „стана жива душа“, а последният Адам стана животворящ дух. 46 Обаче, не е първо духовното, а одушевеното, и после духовното. 47 Първият човек е от земята, пръстен; вторият човек е от небето. 48 Какъвто е пръстният, такива са и пръстните; и какъвто е небесният, такива са и небесните. 49 И както сме се облекли в образа на пръстния, ще се облечем и в образа на небесния. 50 А това казвам, братя, че плът и кръв не могат да наследят Божието царство, нито тленното наследява нетленното. 51 Ето, една тайна ви казвам: Не всички ще починаем, но всички ще се изменим, 52 в една минута, в миг на око, при последната тръба; защото тя ще затръби, и мъртвите ще възкръснат нетленни, и ние ще се изменим. 53 Защото това тленното трябва да се облече в нетление, и това смъртното да се облече в безсмъртие. 54 А когато това тленното се облече в безсмъртие, тогава ще се сбъдне писаното слово: „Погълната биде смъртта победоносно“. 55 О смърте, где ти е победата? О смърте, где ти е жилото? 56 Жилото на смъртта е грехът, и силата на греха е законът; 57 но благодарение Богу, Който ни дава победата чрез нашия Господ Исус Христос. 58 Затова възлюбени мои братя, бъдете твърди, непоколебими, и преизобилвайте всякога в Господното дело, понеже знаете, че в Господа трудът ви не е празен.

Според мен в тези редове апостол Павел зове за възможността да се случи обратният процес на станалото в рая: чрез собствена духовна работа и чрез помощта на месията, Исус Христос, отделеният от Бога-отец с кожата на греха човек ще си върне езика на рая – светлината.

В теологичната и антропологичната мисъл точно таква простичко обяснение никъде не съм срещал. Обикновено се задълбава с много сложни терминологични изследвания, в които тази простичка идея се губи. Макар че Хултгрен прави близък, но не точно този, извод във вида: „1. Христос е образ и подобие на Бога-отец (2 Коринтяни, 4: 4); 2. (обикновеният) човек е образ и подобие на Бог (1 Коринтяни, 11: 7); 3. обикновеният човек е трансформиран до образ и подобие на Христос (1 Коринтяни, 15: 49; 2 Коринтяни, 3: 18)“ (Хултгрен 2003, 369).

Хултгрен подробно разглежда изграждането на мнението на Филон и го противопоставя на казаното от апостол Павел в 1 Коринтяни, 15: 45–49 (Хултгрен 2003).

В юдаизма и християнството е известно платоничното мнение на Филон Александрийски (20 г. пр. н.е.–50 г.): за човека тип Адам от Битие, 1: 26 („по образ и подобие Богу“) трябва да мислим като за небесния човек, а за човека тип Адам от Битие, 2: 7 („направен от земя и пръст“) – като за тленния, ма-

териалния, „пръстения“ човек. Според Хултгрэн така опростено, мнението на Филон е предавано неточно, защото в различните трудове на Филон има противоречия и неясноти – кой точно е *небесният*, *земният* и *духовният* човек.

Според много изследователи Павел спори с Филон, защото коринтяните застъпвали доктрината на Филон. Други пък застъпват тезата, че Павел спори с гностичните разбирания на коринтяните. Според Хултгрэн даването на първенство на „земния“ човек пред „небесния“ от Павел не отразява нито спорове с александрийския юдаизъм, нито с гностичното разбиране на казуса, а отразява спорове с палестинския юдаизъм. Така апостол Павел всъщност се спира само на Битие, 2: 7 и визира юдейските термини „първия Адам“–„последния Адам“, където „последният Адам“ е качество, приписвано на юдейския месия (Хултгрэн 2003). Ако това беше точно така, то тези стихове биха били по-подходящи в посланието „До евреите“, а не в „До коринтяните“. Така че аз лично не съм убеден в прецизността на това мнение на Хултгрэн.

Гръцките термини, използвани от ап. Павел, може би ще хвърлят допълнителна светлина върху казуса.

Гръцките термини в доктрината на апостол Павел

45 Така е и писано: **Първият човек Адам „стана жива душа“, а последният Адам стана животворящ дух.**

BNT I Corinthians 15: 45: οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.

SCR I Corinthians 15: 45: οὕτω καὶ γέγραπται, Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.

Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν **Първият човек Адам „стана жива душа“.**

ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν **последният Адам стана животворящ дух.**

1. Павел използва собственото име *Адам*.

2. Текстът сочи гръцка версия на ивритската мисъл на Павел, служеща си с оригиналните ивритски термини „жива душа“ נֶפֶשׁ חַיָּה [нѐфеш хайа] (ψυχὴν ζῶσαν) и „дихание за живот“ / „животворящ дух“ רוּחַ חַיָּה [нѐфеш хайа] (πνεῦμα ζωοποιοῦν), използвани в Битие, 2: 7. Ивритската дума за дух обаче е нещо трето – רוּחַ [руах] – и това е важно и за езиковата картина на света, и за езиковата картина, препредаваща Сътворението.

46 Обаче, не е първо духовното, а одушевеното, и после духовното.

BNT I Corinthians 15: 46: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

SCR I Corinthians 15: 46: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

ἀλλ' съюзът ἀλλά, но; обратното

πρῶτον τὸ πνευματικόν първо духовното

ψυχικόν (недуховното, физическото), ἔπειτα (след това, следващото) τὸ πνευματικόν (духовното).

Българският текст вкарва една дума повече от гръцкия – *одушевеното*. Това точно отговаря на различията между שָׁרָא [нѐфеш] и נֶפֶשׁ [нешамà] в Битие, 2: 7, където терминът נֶפֶשׁ שָׁרָא [нѐфеш хайа] е употребен още в Битие, 1 за душата в животните, дадена им от Бог:

נֶפֶשׁ שָׁרָא [нѐфеш хайа] (ψυχὴν ζῶσαν) и „животворящ дух“ / „дихание за живот“ רוּחַ חַי (пнеῦμα ζωοποιόν).

Разликата между иврит и гръцки в случая е доста съществена като езикова картина на света. Първо, в иврит има още ред думи, назоваващи материалното, телесното, но що се отнася до Сътворението, те не се използват, а се употребяват посочените термини, които буквално третират „душата на животните“ и „душата на човека“, а не точно материалното, физическото. Плът, месо בָּשָׂר [басàр] в иврит е дума, която е в опозиция на всичко духовно, включително и на „душата на животните“ נֶפֶשׁ שָׁרָא [нѐфеш хайа]. Изглежда не така стои въпросът с гръцкия термин ψυχικόν (недуховното, физическото). Второ, назоваването в гръцки на *духовно* и *одушевлено* се извършва в текста от една дума – πνευματικόν. Нещо повече – от парадигмата на думата πνεῦμα се образуват и думите дух, вятър; терминът Светия дух; живот, дъх, дихание, душа. В иврит положението е твърде различно независимо от тълкуванията за йерархията между трите думи – душа שָׁרָא [нѐфеш]; душа נֶפֶשׁ [нѐфеш]; дух, вятър רוּחַ [руах]. „В кабалата съществуват различни равнища на душата. Първото е „Нефеш“ или жизнената душа, т.е. разумът, който е разположен и управлява органичното тяло и нисшата психика. Следващото ниво е това на човешката душа (...). В Зо(х)ар, най-четената от кабалистичните книги, името „Руах“ се използва за човешката душа [„руах“ означава Дух, а не душа – бел. авт., М. А.]. Не всички кабалисти обаче са съгласни с това име: всъщност в Талмуда то се използва наравно с думата „Нешама“, която според Зо(х)ар се отнася до Висшата душа. За да усложни още повече нещата, великият Раби Маймонидес [юдейски рационалист, стоящ като теология в опозиция на мистицизма на кабалата – бел. авт., М. А.] използва думата „Нефеш“ за най-издигнатото ниво. „Дихание за живот“ רוּחַ חַי [нишмàт хайм] от Битие, 2: 7 е в противоположност на „Нефеш“, „жизнената

душа“ *הַנֶּפֶשׁ הַחַיָּה* [нефешат (х)айа], която притежават животните. В Талмуда „Нешама“ е описана като специфичния характер на човека, което според мен означава специфичната индивидуалност на човешкото същество“ (Халеви 2002, 189).

47 Първият човек е от земята, пръстен; вторият човек е от небето.

BNT 1 Corinthians 15: 47: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.

SCR 1 Corinthians 15: 47: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος ὁ Κύριος ἐξ οὐρανοῦ.

Тук впечатлява въвеждането на опозицията „пръстен/землист, материален/плътски човек“ (*ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός*)–„небесен човек“ (*ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*). Впечатлява също така липсата на употреба на собственото име *Адам*. „Пръстеният“ човек е епитет, идващ от връзката на думата *אָדָם* [адам] с женския род, означаващ *земя, пръст* *אָדָם* [адам], както и с думата *червен* *אָדָם* [адом]. За тези връзки вж. Алмалех 2006.

Каквито и коментари да има през вековете, очевидно Павел визира разликата между човека, сътворен от „пръст и прах“ в Битие, 2: 7, и човека, сътворен „по образ и подобие Богу“ в Битие, 1: 26–27, а не само казуса на Битие, 2: 7.

В следващия стих впечатляващото в гръцкия текст е отново липсата на собственото име *Адам* (всъщност липсва и думата *човек*!), както и поставянето на рязка разлика между земното и небесното, т.е. Павел препотвърждава текста на Стария завет, че става дума за сътворяване на две различни равнища на Първосътворения човек.

48 Какъвто е пръстният, такива са и пръстните; и какъвто е небесният, такива са и небесните.

BNT 1 Corinthians 15: 48: οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι.

SCR 1 Corinthians 15: 48: οἷος ὁ χοϊκός τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι.

49 И както сме се облекли в образа на пръстния, ще се облечем и в образа на небесния.

BNT 1 Corinthians 15: 49: καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουραίου.

SCR 1 Corinthians 15: 49: καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουραίου.

В стих 49, като се има предвид и цялата глава, иде реч за това, че чрез

подходящо поведение и с помощта на Исус Христос е възможно земните, обикновените хора, които са „от пръст“, да станат „по образ и подобие Богу“, т.е. „небесен“ тип. Така те ще отхвърлят „дрехата от кожа“ רָעָה [ор] и ще възстановят езика на рая – *светлината* אוֹר [ор]. Основание за това дават следващите стихове, в които Павел неслучайно говори за това, че разкрива *тайна*, употребявайки ключовата дума „облече“, назовавайки възможността „тленното да се облече в нетленно“ = „това смъртното да се облече в безсмъртие“:

51 Ето, една **тайна** ви казвам: Не всички ще починем, но всички ще се изменим, 52 в една минута, в миг на око, при последната тръба; защото тя ще затръби, и мъртвите ще възкръснат нетленни, и ние ще се изменим. 53 Защото това тленното трябва да се облече в нетление, и това смъртното да се облече в безсмъртие.

Разбира се, Павел засяга накрая проблема за старозаветния закон, смъртта и греха. Връзката между Закона и невинния въпрос: Кога съществително нарицателно име *човек* אָדָם [адъм] се превръща в съществително собствено име *Адам/Adam* אָדָם [адъм]?, се оказва много по-пряка, отколкото човек може да си помисли.

Мнението на Павел разкрива тайно познание. Тайната е, че Павел коментира на макроравнище. Чрез думата „облече“ той визира цялата история със сътворяването на човека, първородния грях и изгонването от рая в „дрехи от кожа“. Павел утвърждава, че с помощта на Исус Христос ще бъдат съблечени тези „дрехи от кожа“ и отново ще се възстанови пряката връзка между Бог и човека, наречен „небесен“ (не е наречен нито „жива душа“, нито „животворящ дух“/„дихание за живот“), т.е. Павел говори за небесния човек със собствено Божие име *Адам*, за нечленуваната в иврит дума от Битие, 1: 27.

1 Коринтяни, 15:49: И както сме се облекли в образа на **пръстения**, ще се облечем и в образа на **небесния**.

Чрез възможността „пръстеният“ човек да стане „небесен“, „обличайки образа на небесния“, апостол Павел всъщност казва, че е възможно да се отмахне проклятието на Бог за първородния грях (Битие, 3) и жената *Ева* и мъжът *Адам* от Битие, 3 „да се облекат в образа на небесния“ *Адам*, *Адам* от Битие, 1: 27. Така и мъжът, и жената получават възможност да се възкачват на Небесния Ерусалим. Това решава казуса и с андрогинния характер на Бога-отец – Старият завет въобще не разказва за неразказваемото (Бог), а се грижи за възможността, изтъкната от Павел в 1 Коринтяни, 15.

Отпадането на проклятието на Бог има логическа връзка с нееднократ-

ното споменаване от различните апостоли на „проклятието на закона“. През вековете то е тълкувано като отпадане на старозаветния закон и заместването му единствено с Вярата и Любав. Това се случва независимо от ясното указание, че Вярата е Законът (Римляни, 2, 3), както и че Любавта е Законът (2 Йоан). Обученият в Синедриона Павел може да посочи кои части от старозаветния закон отпадат, но едва ли е имал предвид отпадането на старозаветното проклятие/клетва на Закона, така както е описано в пълната си версия в Левит, 26. За юдеите проклятието се случва, когато не спазват закона. Дали това не важи за Павел и за другите първоапостоли, както и за всички християни? Особено като се има предвид, че Законът е клетва, дадена от монотеистите, а не обикновено задължение. Отпадането на Божието проклятие към човека за първородния грях изисква две обстоятелства – спазване на Закона и наличието на Исус Христос, с чиято помощ е възможно реализирането на „ще се облечем и в образа на небесния“.

Изводи

1. При Сътворението (Битие, 1: 26–27) първо се създава по-чуждото, по-непознатото за нас, обикновените хора. То се именува със съществителните нарицателни *мъж* и *жена*, но и с ивритска нечленувана дума, т.е. със собственото име *Адам*. Собственото име *Адам* тук маркира гледната точка на разказвача, който е Бог. След този момент за Бога *Адам* אָדָם [адъм], както всяко сътворено нещо, се превръща във все по-отдалечаващо се нещо – *мъж*, *човек*, и текстът маркира това с членувани форми на същата дума אָדָם [(х)а-адъм].

2. За *мъж/човек* в Битие, 1–3 има три различни думи, съществителни нарицателни (אָדָם [адъм], זָכָר [захър] и אִישׁ [иш]), които по-скоро показват инженерната страна на Сътворението, а не просто монотеистична приказка. Към тях е добавено и собственото име *Адам* אָדָם [адъм].

3. Въвеждането на собствените имена на първите хора, *Адам* и *Ева*, в преводите е вид коментар според мястото, където се използват за първи път.

4. Преводите сочат пълно единодушие за мястото, където се явява собственото име *Ева*.

5. Прямо собственото име *Адам* преводите представят разнообразие при мястото за въвеждането му.

6. Собственото име *Адам* се явява за първи път в преводите на пет различни места, всяко от които представлява доктрина или коментар за мястото и основното качество на първия човек. Нито една от тези доктрини не е съобразена с фактите на членуване на думата אָדָם [адъм] в ивритския оригинал.

7. Разнообразието на мястото на въвеждане на собственото име *Адам*

е резултат от различни тълкувания за ролята и отношението между мъжа и жената, както и между първите хора и Бога. Всички тези преводачески тълкувания обаче са от гледната точка на човека, а не от гледната точка на разказвача Бог.

8. Гръцкият език не отразява достатъчно експлицитно ивритските термини в Битие, 2: 7, които апостол Павел визира в 1 Коринтяни, 15: 45–49. Това води до недотам прецизната теза, че Павел визира в 1 Коринтяни, 15 спор, възникнал в лоното на палестинския юдаизъм и че не визира съотношението Битие, 1: 27–Битие, 2: 7.

9. Имайки предвид ивритската езикова картина на света, ивритския правопис и убеден, че Исус Христос е сврейският месия, отлично обученият в монотеистичната теология апостол Павел по-скоро визира в 1 Коринтяни, 15 и Битие, 1:27, и Битие, 2:7, и Битие, 3.

10. Мнението на Павел разкрива тайно познание. Тайната е, че Павел коментира на макроравнище. Чрез думата „облече“ той визира цялата история със сътворяването на човека, първородния грях и изгонването от рая в „дрехи от кожа“. Павел утвърждава, че с помощта на Исус Христос ще бъдат съблечени тези „дрехи от кожа“ и отново ще се възстанови пряката връзка между Бог и човека, наречен „небесен“ (нито „жива душа“, нито „животворящ дух“/„дихание за живот“), т.е. Павел говори за „небесния“ човек със собствено Божие име *Адам*, за нечленуваната дума אָדָם [адъм] в иврит от Битие, 1: 26.

11. Доктрината на апостол Павел за видовете *човек/Адам* разрешава правилно, в духа на пряка връзка със Стария завет, ред неправилно тълкувани през вековете казуси – темата за връзката между старозаветния и новозаветния закон, „андрогинния“ характер на Бога-отец, „влизат ли жените в рая“.

Литература

- Алмалех 2006: Алмалех, М. Цветът в пстокнижието. Езикова картина на света. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2006.
- Глазерсон 1997: Равин Глазерсон, М. Огненные буквы. Нумерология, астрология, медитация в сврейской традиции (перевод с иврита Г. Спинделя), Geshraim, Lechaim publications, Jerusalem. Москва, 1997.
- Лосев 1929: Лосев, А. Вещ и имя. Первая редакция. – В: <http://www.philosophy.ru.library/lofef/name.html>.
- Лотман 1998: Лотман, Ю. Култура и взрив. София: Кралица Маб, 1998.
- Топоров 1993: Топоров, В. О языке загадки: к реконструкции „загадочного“ прототекста. – Съпоставително езикознание, 1993, № 3–4, 201–210.
- Халеви 2002: Халеви, Ш. Пътят на кабалата. София: ИК „Иратрон“, 2002 (превод от: Z. ben

- Sh. Halevi*. The Way of Kabbalah. Published by Samuel Weiser, York Beach, Maine, USA, 1976; 1991).
- Хултgren 2003*: Hultgren, S. The Origin of Paul's Doctrine of the Two Adams in 1 Corinthians, 15: 15–49. – In: Journal of the Study of the New Testament. 25(3). University of Sheffield, England. Dept. of Biblical Studies. Sheffield Academic Press. Sage Publications, 343–370.

Използвани преводи на Библията

- Библия 1991*: Библия сиреч книгите на Свещеното писание на Вехтия и Новия завет, издава Св. Синод на Българската църква. София, 1991, 1523 с.
- Библия 1995*: Библия или Свещеното Писание на Стария и Новия завет. Вярно и точно преведена от оригинала. Ревизирано издание. София, Придворна печатница, 1924; The Bible League, South Holland, IL 60473, Минск, PICORP, 1995, 1210 с. (957 с. + 263).
- Библия 2001*: Библия или Свещеното Писание на Стария и Новия завет. С препратки, паралелни пасажи и тематичен конкорданс. Изданието е преработка на съвременен български език на основата на българския превод на Библията от оригинални текстове, извършен от Константин Фотинов, Петко Славейков и Христофил Сичан-Тодоров, издаден за първи път през 1871 г. Вярно и точно сравнена с оригиналните текстове. Първо издание. София, 2000, Издателство „Верен“. Второ издание. София, 2001, Издателство „Верен“, 1415 с.
- Библия 2002*: Библия или Свещеното писание на Стария и Новия завет. Вярно и точно преведено от оригинала. Българско библийско дружество със съдействието на Обединените библийски дружества – UBS. София, 2002.
- „*Estir*“: Електронна Библия на български език с конкорданс, 2005.
- Библия 1993*: תנ"ך (תורה, נביאים, כתובים) וברית חדשה, קרן אתום משיחית, קרן אתום משיחית, ת"ר. 151, ירושלים 91001. 593 ע'.
- Библии no Bible Works, 1998*: Copyright © 1998 BibleWorks:
- WTT* – Biblia Hebraica Stuttgartensia BHS (Hebrew Bible, Masoretic Text or Hebrew Old Testament), edited by K. Elliger and W. Rudolph of the Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Fourth Corrected Edition, Copyright © 1966, 1977, 1983, 1990 by the Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), Stuttgart. Used by permission.
- LXT* – Septuaginta (Old Greek Jewish Scriptures), edited by Alfred Rahlfs, Copyright © 1935 by the Württembergische Bibelanstalt / Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), Stuttgart. Used by permission. The LXX MRT (machine readable text) was prepared by the TLG (Thesaurus Linguae Graecae) Project directed by Theodore F. Brunner at University of California, Irvine.
- SCR* – „Textus Receptus“ – The F. H. A. Scrivener 1894 – Theodore Beza 1598 Greek New Testament (SCR), unaccented text, ASCII edition Copyright (c) 1994 by the Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, Canada. Accenting added by BibleWorks. The SCR „Textus Receptus“, critically edited and prepared by F.H.A. Scrivener in 1894, is substantially that of the Byzantine „Western text-type“ Codex Bezae, critically edited by Theodore Beza in 1598.
- VUL* – Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, Vulgate Latin Bible (VUL), edited by R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, and W. Thiele [at Beuron and Tuebingen] Copyright © 1969, 1975, 1983 by Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), Stuttgart. Used by permission. ASCII formatted text provided via University of Pennsylvania, CCAT. Textual variants not included.

- BKR* – Czech Bible Kralická: Bible svatá aneb všecka svatá písma Starého i Nového Zákona podle posledního vydání kralického z roku 1613.
- EKP* – Czech Ekumenický překlad: Bible Písmo svaté Starého i Nového Zákona podle ekumenického vydání z r. 1985 © Ekumenická rada církví v ČR.
- KMS* – Czech Překlad KMS Nová smlouva – Překlad KMS Z řeckého originálu přeložili © Antonín Zelina a Pavel Jartym © Krest'anská misijní společnost.
- BKN* – Czech Nová Bible kralická (NBK) Nová Bible Kralická – Nový Zákon našeho Pána a Spasitele Ježíše Krista Z řeckého textu se stálým ohledem na kralické znění přeložili A. Flek a P. Hoffman © Sdružení pro Novou Bibli kralickou.
- LUO* – The German Luther Bibel 1912 (LUO) mit Englishman's-Strong's Kodierungen linked to the words, and Verb Parsings System, Copyright © 1995 by IMPORTANTIA, PO Box 9187, 3301 AD Dordrecht, The Netherlands. All rights reserved.
- KJV* – Authorized Version (KJV) – 1769 Blayney Edition of the 1611 King James Version of the English Bible – with Larry Pierce's Englishman's-Strong's Numbering System, ASCII version Copyright © 1988–1997 by the Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, Canada. Licensed from the Institute for Creation Research.
- RWB* – The English Revised 1833 Webster Update 1995 (RWB) with Pierce's Englishman's-Strong's Numbering System, ASCII version Copyright (c) 1988–1997.
- DRB* – The French Version Darby 1885 (DRB), Copyright (c) 1991, Bible et Publications Chretiennes, Valence FRANCE. S.V.P.
- UKR* – The Ukranian Version (UKR) of the Bible, Copyright © 1996 Bob Jones University.

